

# ¿Cómo se construye la historia de un santo? La imagen del santo y su evolución a través de los siglos: el ejemplo de S. Rosendo de Celanova

DOMINGO L. GONZÁLEZ LOPO

Universidad de Santiago de Compostela  
domingoluis.gonzalez@usc.es

**Resumen:** En este trabajo se analizan las etapas del proceso legal de creación de los santos, la evolución del papel que les asignan la doctrina de la Iglesia y los creyentes, así como la aplicación de este modelo para el análisis de la figura de San Rosendo de Celanova.

**Palabras claves:** Santidad, Canonización, Hagiografía, Espiritualidad, Barroco.

**Resumo:** Este artigo analisa as etapas do processo legal de criação de santos, a evolução do papel que lhes é atribuído pela doutrina da Igreja e pelos crentes, e a aplicação deste modelo à análise da figura de S. Rosendo de Celanova.

**Palavras-chave:** Santidade, Canonização, Hagiografia, Espiritualidade, Barroco.

**Abstract:** This paper analyses the stages of the legal process for the creation of saints, the evolution of the role given to saints by the Church's doctrine and believers, and the application of this model to the analysis of the figure of St Rosendo of Celanova.

**Keywords:** Holiness, Canonization, Hagiography, Spirituality, Baroque.

El proceso de construcción de un santo, es decir, de cómo un individuo es declarado excepcional por sus virtudes y digno de recibir la veneración y el culto del pueblo fiel, es sin duda una cuestión de gran interés, no sólo por el fenómeno en sí mismo, sino porque su estudio permite desvelar también muchas de las características de la sociedad en que aquél tiene lugar. De igual manera, los pasos y los procedimientos seguidos para el reconocimiento de la santidad, muestran también el cambio de actitud que hacia ella experimenta la Iglesia a lo largo de los siglos. Se trata, por otra parte, de un tema que admite múltiples enfoques, lo que justifica el interés que ha suscitado entre investigadores de diversos campos de las Ciencias Sociales, siendo la Historia una de las últimas en incorporarse a su análisis –ciertamente de forma muy dinámica y activa– en las últimas cuatro décadas, como resultado de varios factores, entre los que cabe destacar el desarrollo de lo que se llamó en sus inicios la Historia de las Mentalidades. El primer impulso partió de los especialistas en los períodos antiguo y medieval, pronto emulados por los modernistas, lo que nos ha permitido en pocos años aumentar de manera notable nuestros conocimientos; sin embargo estamos aún lejos de poder proporcionar una síntesis amplia y general de la cuestión, siendo muchos todavía los espacios vacíos que aguardan nuestra labor futura<sup>1</sup>.

Con este trabajo pretendemos abordar el problema de la formación del santo desde diversas ópticas. Por un lado, recurriendo a una amplia selección de trabajos publicados en el campo de la Historia y la Hagiografía, estudiaremos la evolución de los diferentes métodos de control creados a lo largo del tiempo para autenticar la santidad. Asimismo analizaremos los cambios en la configuración y el cometido asignado al santo desde el punto de vista doctrinal –venerable, admirable e imitable–, siguiendo una secuencia que, sin ser tan lineal ni absoluta como se ha pretendido, resulta muy funcional y ofrece una buena hipótesis de trabajo; comprobaremos su validez, así como el grado de absorción de tales propuestas por la masa de los fieles, muy ligada siempre a las formas tradicionales de devoción. Finalmente aplicaremos a un caso concreto, el de San Rosendo –personaje nacido en el siglo X en tierras de la vieja *Gallaecia*, natural de Santo Tirso y fundador de Celanova en tierras orensanas–, la evolución del modelo de santidad cuyas características previamente habremos descrito en los epígrafes iniciales de nuestro texto.

## 1. La creación del santo

La devoción y el culto a los santos son aspectos que se desarrollan de manera paulatina y paralela al de su creación como figuras venerandas e intercesoras. En este

---

1 Cf. Cristina Sobral – Hagiografia em Portugal: balanço e perspectivas. *Medievalista on line*. 3 (2007) 1-17 [[www.fcsh.unl.pt/iem/medievalista](http://www.fcsh.unl.pt/iem/medievalista)]. También Jean-Claude Schmitt – La fabrique des saints. *Annales*. (1984), p. 286ss.

proceso podemos establecer varias etapas. Las noticias más antiguas que poseemos se retrotraen a mediados del siglo II, momento en que los mártires, testigos de Cristo, van a ser objeto de una reverencia especial por parte de la comunidad. El primer testimonio explícito que se nos ha conservado es del año 155 y relata la veneración que los fieles de Esmirna tributaban a su obispo Policarpo. En occidente las primeras referencias de una conducta semejante son de hacia 220/230<sup>2</sup>, pero será en la segunda mitad de esta centuria cuando asistamos a una transformación significativa, el paso de la simple conmemoración de los mártires el día de su sacrificio, a la solicitud de su intercesión, asegurada por su presencia ante Cristo, en favor de quienes los invocaban. Este cambio de actitud provocará la organización de un calendario para regular y organizar dichas evocaciones aniversarias, favoreciendo así el culto martirial<sup>3</sup>. En el desarrollo de este proceso tienen lugar importantes novedades a lo largo del siglo IV, como resultado de la ampliación del concepto de santidad, consecuencia del fin de las persecuciones, lo que lleva a incluir en el grupo a los confesores –primero los eremitas y Padres del Desierto, más adelante obispos, abades y otros eclesiásticos, que ya en vida habían desarrollado funciones mediadoras entre Dios y la comunidad–, es decir, a aquellos que sin llegar a una muerte heroica por defender la fe, mantuvieron durante su vida un comportamiento excepcional esforzándose por imitar a Cristo<sup>4</sup>. Por otro lado, es también en esta centuria cuando comienzan a manifestarse opiniones favorables acerca de las virtudes que pueden transmitir los cuerpos santos y los objetos que están en contacto con ellos, única forma de aproximarse a su virtud ante la prohibición, todavía vigente, de fragmentar los cadáveres. Esto explica actos como el que tiene lugar a principios del siglo V en Arles a la muerte de su obispo San Honorato, cuando una muchedumbre ansiosa de procurarse alguna reliquia de su difunto pastor desnudó prácticamente el cuerpo durante su traslado al sepulcro. En el siglo VI se preparaban ya infusiones terapéuticas con plantas u hojas que hubieran estado en contacto con reliquias; de este modo, según la tradición, se curó Gregorio de Tours de una disentería y sanó a uno de sus criados de peste<sup>5</sup>.

Durante la Alta Edad Media la jerarquía eclesiástica no ejerce ningún control sobre la designación de los santos. Es la *vox populi* quien los nombra, limitándose las autoridades a organizar los cultos creados por aquélla, siendo raros los casos en que rechazan alguna de estas devociones. En la Galia los siglos VI-VII constituyen la época dorada de los santos populares. Con el descubrimiento de cuerpos de mártires los obispos promovieron el culto a nuevos santos, fenómeno que se expande desde el siglo

2 Cf. Nicole Herrmann-Mascard – *Les reliques des saints: formation coutumière d'un droit*. Paris: Klincksieck, 1975, p. 23.

3 Cf. Charles Pietri – *L'Évolution du culte des saints aux premières siècles chrétiens: du témoin à l'intercesseur*. In *Les Fonctions des saints dans le monde occidental (III<sup>e</sup> – XIII<sup>e</sup> siècle)*. Roma: École française de Rome, 1991, p. 26-27.

4 Cf. Isabel Velázquez – *La literatura hagiográfica: presupuestos básicos y aproximación a sus manifestaciones en la Hispania visigoda*. Burgos: Fundación del Instituto Castellano y Leonés de la Lengua, 2007, p. 93.

5 Cf. Nicole Herrmann-Mascard – *Les reliques des saints...*, p. 49.

VIII cuando en Roma deja de respetarse la prohibición de violar las sepulturas. Desde entonces las catacumbas se convierten en productoras de reliquias que se reparten por toda la cristiandad. Sin duda su floración y distribución crea el sentimiento de que es necesario un control sobre todo el proceso para garantizar su legitimidad; es así como en época carolingia, durante los siglos VIII y IX, se promulgan las primeras normas para regular la aprobación de nuevos santos, la autenticación de reliquias y su culto público. Es por entonces cuando se prohíbe venerar nuevos cuerpos santos, su traslado y su elevación a un altar o a un túmulo alzado, símbolo del reconocimiento de la santidad, sin autorización episcopal. También es en ese momento cuando los obispos, buscando la confirmación solemne de un culto, acuden al Papa en busca de respaldo. Es así como tiene lugar la que se considera primera canonización papal, la de San Ulrico, obispo de Augsburgo, por Juan XV en 993 a petición de su sucesor<sup>6</sup>.

Durante el siglo XII los Papas, buscando reforzar su poder en línea con la reforma gregoriana, van asumiendo un mayor protagonismo en el proceso de la creación de los santos. Es así como impulsan la realización de una encuesta informativa, confiada a los cardenales, como paso previo a la declaración de santidad. Especial protagonismo adquiere Alejandro III, quien hizo instruir doce causas de las que cinco acabaron en canonización. Sin embargo su acto más trascendente y decisivo tiene lugar hacia 1171 ó 1172, cuando ante el escándalo causado por la elevación a los altares del rey Erico IX de Suecia, cuya vida contaba con episodios poco edificantes, escribió a su sucesor prohibiendo acciones semejantes sin la previa autorización papal. Este texto, el *Audivimus*, tendrá una gran repercusión en el futuro cuando en 1234 Gregorio IX lo integre entre sus decretales, poco después de que –en 1215– el IV Concilio de Letrán hubiese acordado que la veneración de reliquias sólo sería posible si contaba con el refrendo papal. Con ambas medidas quedaba establecido el principio de reserva pontificia en materia de canonización; una norma que los canonistas se encargarían de desarrollar a lo largo de la segunda mitad del siglo XIII. No obstante hasta finales de la Edad Media los obispos continuaron procediendo en virtud de su propia autoridad al traslado de muchas reliquias, estimulados por unos fieles en quienes no remitía la sed de nuevos cultos<sup>7</sup>. Por otro lado, también es posible que el control de la Santa Sede sobre el proceso se viese retrasado por el temor a una leyenda, según la cual el Papa moría un año justo después de proclamar una canonización<sup>8</sup>.

Así pues, entre los siglos IV al XIII se pasó paulatinamente de una santidad adquirida por el rumor público (*fama sanctitatis*), a una santidad reconocida oficialmente

6 Cf. François Neveux – Les saints dans la civilisation medieval. In P. Bouet; François Neveux (dir.) – *Les saints dans la Normandie medieval*. Caen: Université de Caen, 2000, p. 23-24.

7 Cf. François Neveux – Les saints dans la civilisation medieval..., p. 24.

8 Cf. Jean R. Armogathe – La fábrica de los santos: causas españolas y procesos romanos de Urbano VIII a Benedicto XIV (siglos XVII-XVIII). In Marc Vitse (ed.) – *Homenaje a Henri Guerreiro: la hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*. Madrid: Iberoamericana, 2005, p. 150.

por la más alta autoridad eclesiástica después de una investigación en la que las pruebas esenciales son los milagros. En el siglo XIV en la cancillería papal de Avignon se instituye un método bien reglamentado para investigar las vidas de los nuevos candidatos a la santidad. Además la encuesta sólo se ponía en marcha si existía la solicitud de personas prominentes (obispos, reyes, príncipes ...); el clamor popular, esencial durante siglos, ya no era suficiente. De este modo la aparición de nuevos bienaventurados sufrió un considerable descenso; así entre 1200 y 1334 sólo tuvieron lugar 26 canonizaciones papales. No obstante eso no quiere decir que el pueblo perdiese todo protagonismo y se resignase a no continuar eligiendo a sus propios santos; al contrario, de forma paralela la voluntad de los fieles continuó manifestándose y dando rienda suelta a su avidez por encontrar nuevos y próximos valedores, no siempre sancionados institucionalmente, pero no por ello erradicados de manera definitiva<sup>9</sup>.

La postura radicalmente opuesta de los líderes de la Reforma al culto a los santos y sus reliquias, obligó a la Iglesia a confirmar su ortodoxia en una de las últimas sesiones del Tridentino, postura que estuvo, además, acompañada por la voluntad de expurgar una práctica en la que, a pesar de los cuidados, seguían existiendo muchas conductas censurables. Por eso en la reorganización de la Curia Romana que se acomete tras el Concilio, Sixto V creó el 22 de Enero de 1587 la Congregación de Ritos, encargada de las nuevas canonizaciones y de organizar el calendario de las celebraciones. El primer canonizado por el nuevo sistema fue un dominico polaco, San Jacinto, en 1594 por Clemente VIII. Los decretos de Urbano VIII jugarían un papel decisivo en la definitiva centralización. Se publicaron en 1642 y recogían una serie de documentos previos. Prohibía cualquier culto público o privado sin autorización (luego se mitigaría al autorizar el privado); la necesidad de que transcurrieran al menos cincuenta años entre la muerte y el inicio del proceso; la creación de la figura del promotor de la fe (abogado del diablo) y la obligación de que no existiera ningún tipo de culto para abrir una nueva causa, condición que podía obviarse para aquellos fallecidos con anterioridad a 1534 y cuya veneración fuese inmemorial, portillo que permitió el reconocimiento oficial de santos sin canonizar pero que contaban con una antigua tradición devota, como el caso de Santa Isabel de Portugal en 1625<sup>10</sup> y el de San Roque, en 1629. Al abrigo de esta nueva reglamentación, cuya puesta en práctica fue vigilada por el Santo Oficio, se abrieron 276 causas de las que 25 acabaron en canonización, de las cuales más de la mitad –13– correspondían a santos ibéricos<sup>11</sup>, reflejo del dinamismo espiritual que las iglesias peninsulares habían alcanzado en la parte final de la Edad Media y los inicios de la Moderna, como demostró el relevante papel jugado en Trento por sus teólogos.

9 Cf. Kenneth L. Woodward – *La fabricación de los santos*. Barcelona: Ediciones B, 1991, p. 79.

10 Cf. Eliseo Serrano – Entre devoción y política: la canonización de Isabel de Aragón, Reina de Portugal. In Eliseo Serrano (dir.) – *Discurso religioso y Contrarreforma*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2005, p. 82-97.

11 Cf. Jean R. Armogathe – *La fábrica de los santos...*, p. 151-160.

El toque definitivo, antes de las aportaciones de nuestro siglo, corrieron a cargo del cardenal Próspero Lambertini, que años más tarde gobernaría la Iglesia con el nombre de Benedicto XIV, quien revisó y aclaró la teoría y la práctica eclesiástica de la creación de santos en cinco volúmenes publicados entre 1734 y 1738 con el título de *Sobre la beatificación de los siervos de Dios y la canonización de los beatos*<sup>12</sup>. En ellos se afirmaba con rotundidad el principio de que sólo el Papa tenía potestad para crear nuevos santos. Culminaba así lo que un estudioso católico contemporáneo llamó la «burocratización de la santidad»<sup>13</sup>. Paralelamente al proceso descrito fue cambiando también la condición de los profesionales a quien se pedía asesoramiento para analizar la validez de las pruebas de santidad. Si antes del siglo XVII había sido relevante el testimonio de los juristas, durante esta centuria se acudiría preferentemente a los historiadores, quienes serán sustituidos por los médicos durante el XVIII.

Sin embargo la consolidación de una vía oficial para examinar y ratificar la santidad en modo alguno supuso la desaparición definitiva de la vía popular. Si San Roberto Belarmino en 1621 justificaba la necesidad de un martirologio centralizado bajo el control del Santo Oficio para evitar que cada uno fabricase su propio santo<sup>14</sup>, hay que reconocer que este objetivo no se alcanzó, si bien no siempre respondía la conducta de los fieles a un impulso ciego e irracional, pues con frecuencia también ellos aplicaban las normas utilizadas desde los primeros siglos del cristianismo para el reconocimiento de la santidad. En efecto, dar por cierta su existencia, sobre todo tras el final de la época de los mártires, era fruto de la observación de determinados signos perfectamente codificados después de siglos de experiencia: exhalación de fragancias sobrenaturales, la incorruptibilidad del cuerpo y la generación de milagros. A pesar de las prohibiciones, cada vez mayores, la santificación oficiosa no cesa de producirse; a menudo con el consentimiento, más o menos explícito, del clero, sobre todo de aquel que vive en contacto con los fieles, el parroquial, y también el regular, en especial el de las órdenes mendicantes, para cuyos conventos podría ser especialmente beneficioso la posesión de un cuerpo santo.

La fama de santidad de un fallecido originaba auténticos tumultos causados por las masas enfervorecidas que buscaban obtener una reliquia con la que acceder a los favores celestiales del posible bienaventurado; con el paso del tiempo los efectos confirmaría o no su virtud<sup>15</sup>. Son muchos los casos durante los siglos XVII y XVIII en

12 Cf. Kenneth L. Woodward – *La fabricación de los santos...*, p. 90.

13 Kenneth L. Woodward – *La fabricación de los santos...*, p. 86.

14 Cf. Jean R. Armogathe – *La fábrica de los santos...*, p. 151, 160.

15 De todas maneras esta fama solía ser efímera si el santo no estaba a la altura de las expectativas que se habían creado sobre su capacidad de hacer milagros. A todos ellos puede aplicarse el siguiente comentario referido a fr. Juan de Magdalena, lego en el convento de San Francisco de Santiago: «Después de su tránsito, aunque tuvo mucha fama de su santidad por algún tiempo, todo después lo sepultó el olvido». Jacobo de Castro – *Primera parte de el Arbol Chronológico de la Santa Provincia de Santiago*. Salamanca: Francisco García, 1722, p. 277.

que se reproduce la escena, ya mencionada, del saqueo de las ropas de San Honorato de Arles. Así, cuando en 1690 muere el dominico gallego fr. Pedro de Santa María en el convento de San Pablo de Sevilla, donde pasó la mayor parte de su vida, quienes acudieron a venerar su cadáver, lo «dexaron desnudo por dos veces que lo bolvieron a vestir, cortándole hasta el cerquillo en treinta i quatro horas que estuvo por enterrar»<sup>16</sup>. También en su testamento de 9 de Septiembre de 1662, Antonio Martínez de Somoza, archivero de la catedral de Santiago, relata el siguiente episodio referido a un fraile del convento franciscano de San Lorenzo: «[ ... ] el P. Nanclares murió en opinión de santo, tanto que aunque está lejos el convento de la ciudad se halló a su entierro muchísima gente y le sacaron a pedazos su hábito»<sup>17</sup>. A estos dos podría unirse el caso de una de las figuras más singulares del XVII compostelano, Constanza de Jesús, rectora del Colegio de Doncellas Huérfanas. Su entierro, del que dejó una relación D. Juan de Mera Sotomayor, residente en el Colegio de Pasantes, constituyó una muestra de hondo sentimiento popular:

«Concurrió aquella noche antecedente y el día del entierro todo Santiago, de tal suerte, que no se podía ninguna persona revolver en la iglesia con ella. Venerábanla a ésta por entonces ya por santa, que cada uno le quitaba su pedacito de ropa a modo de reliquia por lo que pudiese suceder a lo adelante, a mí me tocó un pedazo del cordón de San Francisco que llevaba, otro colegial de esta casa llamado D. Juan de Meneses llevó un pedazo del escapulario y otro llamado D. Francisco Carrera ( ... ) llevó todo el velo y se llevara más si dieran lugar las guardas que estaban con ella porque no la dejasen desnuda por la indecencia. Venían muchas damas y le besaban los pies, otras la ropa, otras personas le tocaban los rosarios y cualquier cosa que traían con mucha veneración y humildad»<sup>18</sup>.

Sin embargo los cadáveres momificados eran los que mayor interés despertaban, pues la ausencia de grandes signos de descomposición era considerada como prueba infalible del aprecio divino por la persona fallecida; muchos bienaventurados insignes –San Francisco de Asís, San Isidro Labrador, San Diego de Alcalá o San Francisco Javier– habían gozado de este raro privilegio. De la admiración y respeto reverencial que provocaba el descubrimiento de uno de estos cadáveres tenemos multitud de

16 T. P. de Andrade: *Compendio breve de la prodigiosa vida (...) Fr. Pedro de Santa María de Ulloa*. Sevilla: Juan F. de Blas, 1692, p. 208. Sus vecinos de Ois (A Coruña) lo continúan honrando como santo.

17 Archivo Histórico Universitario de Santiago (AHUS), Protocolo nº 1.918, f. 262. Fr. Jacobo de Castro ofrece detalles sobre el origen, vida y muerte de este santo varón, que tuvo lugar el 14 de Noviembre de 1619 a los 44 años. Del relato se desprende que a pesar de haber estado inválido durante mucho tiempo en el Hospital Real, ejerció una notable influencia espiritual sobre la población compostelana. En 1662 aún se mantenía viva su memoria en la ciudad, pero en 1727 fr. Jacobo de Castro lamentaba que se hubiera olvidado su lugar de sepultura, «que en este defecto es muy común la desgracia». Jacobo de Castro – *Segunda parte de el Arbol Chronológico de la Santa Provincia de Santiago*. Santiago: Andrés Frayz, 1727, p. 296.

18 S. González García-Paz – *O Colexio de San Clemente de Pasantes de Compostela*. Santiago: Universidad de Santiago, 1993, p. 268-270.

ejemplos, como el que menciona J. de Barrionuevo en uno de sus célebres *Avisos*, fechado el 19 de Octubre de 1655:

«En Huesca abriendo una sepultura en Santo Domingo, donde estaba enterrado doce años hacía fr. Domingo Sanz, prior que había sido de aquel convento, no solo le hallaron entero y tratable, sino que tirándole de un dedo por tenerlo por santo, para reliquia sin duda, le comenzó a correr sangre de él, tan en abundancia como si no estuviese muerto»<sup>19</sup>.

Pero no sólo los particulares salían beneficiados por la invención de un cuerpo incorrupto, también la iglesia en la que se encontraba se veía favorecida, ya que de este modo pasaba a custodiar en su interior un auténtico cuerpo santo, posible origen de pingües beneficios materiales –en forma de limosnas y donativos diversos– y espirituales, mediante los milagros que por su intercesión se obrarían<sup>20</sup>. De aquí que en ocasiones se establecieran auténticas pugnas entre las iglesias o entre órdenes religiosas por alcanzar el derecho de sepultar a estas personas muertas en olor de santidad al abrigo de sus muros<sup>21</sup>, o que el descubrimiento de un cuerpo incorrupto se registrara con todo cuidado en los archivos, como se hizo en el siguiente caso:

«Nota curiosa. El día ocho de Julio de mil setecientos quarenta y quatro con el motivo de demoler la Iglesia de el convento de San Francisco de esta ciudad para la nueva fábrica, se halló un cadáver de sacerdote entero e incorrupto vestido de hábito de San Francisco y vestiduras sacerdotales; trasladóse a la celda Guardiana y el día diez de dho mes al capítulo de dho convento, y le sepultaron en su caja al lado derecho del altar del Smo. Xpto. que está en dho capítulo. Conociéronle varios y dixerón era el cadáver de Dn Juan de Sarria y Prado, que había renunciado el curato de Villamaior en este Arzopdo.; avía sido familiar del Sor. Seixas, natural también de este Arzobispado y Arzobispo de México, que murió en opinión de Venerable y se trata de su canonización. Dicho Dn Juan era vecino quando murió de esta parroquia y habitaba la última casa de la Cuesta Vieja, que se demolió para dha fábrica, y se le avía dado sepultura en dho convento el día siete de Enero de mil setecientos y onze, según consta del libro antecedente de difuntos al folio sesenta y quatro. Y p<sup>a</sup> que en lo futuro aiga alg<sup>a</sup> luz de este caso, lo anoto y firmo. Dor. D. Francisco Fandiño»<sup>22</sup>.

19 Jerónimo de Barrionuevo – *Avisos: 1654-1658*. Madrid: Atlas, 1968, p. 208.

20 Los cuerpos santos causaron siempre una fuerte fascinación en los fieles dando origen en algunas ocasiones a una devoción tan intensa que la Iglesia se vio obligada a permitir su culto. Así comenzó el de San Telmo en Tui, la romería “do Corpiño” en Losón (Lalín-Pontevedra), reconvertido en santuario mariano, o el de Santa Paterna en San Julián de Arnois (A Estrada-Pontevedra). El visitador que en 1651 recorrió el arciprestazgo de O Salnés, en la diócesis compostelana, dejó constancia de que en la iglesia de San Juan de Poio «ay un sepulcro adonde según tradición antiquísima está el cuerpo de una sancta natural de la misma feligresía, y la veneran los naturales por avogada de los oídos, y suelen los que padecen semejantes achaques acudir al sepulcro desta santa». (Archivo Histórico Diocesano de Santiago, Fondo General, nº 1.264). Se trata de Santa Trahamunda.

21 A la muerte del célebre misionero capuchino fr. José de Carabantes, «todas las comunidades de la Villa de Monforte querían para sí este precioso tesoro». Diego Gonzalez de Quiroga – *El nuevo apóstol de Galicia (...)*. Madrid: Vda. de Melchor Álvarez, 1698, p. 482.

22 AHDS, Archivo Parroquial de San Juan Apóstol de Santiago, Libro 41, fol. 62. El P. Feijoo incluye entre sus críticas la facilidad con que el vulgo canoniza a los individuos cuyo cadáver no se corrompió, al tiempo que diserta acerca de las causas naturales que



Esta presunción de los fieles a encontrar un hilo directo de contacto con lo divino, con frecuencia más valorado si discurre al margen del control eclesiástico, llega hasta nuestros días, en que la canonización oficial sigue coexistiendo paralelamente con la oficiosa. Eso explica la floración de santuarios que salpican el Minho y la Beira portugueses, nacidos en torno a cadáveres que fueron encontrados, más o menos, incorruptos y que soportaron sin deshacerse el ritual establecido para esos casos (ser azotados con una rama de olivo bendecida o pasar por una ordalía ígnea)<sup>23</sup>. Es el caso de São Sebastião Maria de Sanfins do Douro, Santa Utelinda de Ponte da Barca, o Abade Moura da Foz, el P. Butrón de Vila Chã da Beira y un largo etcétera hasta completar en torno a una treintena de lugares de culto<sup>24</sup>.

Pero estos ejemplos no agotan los diferentes tipos de santidad popular, que se presupone también en personas vivas, ya sea por su conducta excepcional – los ayunadores –, por la fama que les otorga una vida ejemplar o simplemente porque después de una existencia pecadora consiguieron redimirse gracias a una conversión espectacular o a una muerte expiatoria. Del primer caso podemos mencionar los ejemplos de Josefa de la Torre, *A Espiritada de Gonzar*, residente en una parroquia próxima a Santiago y muerta en 1844, y de Alexandrina da Costa, natural de Balasar y fallecida en 1955, quienes durante años no recibieron más alimento que la Eucaristía. De entre los segundos pueden mencionarse al Dr. Sousa Martins de Lisboa o al Santo Aceituno de Jaén<sup>25</sup>. Finalmente a la última categoría pertenecen en Argentina el Gauchito Gil o Juan Bta. Bailaretto; el bandido Malvarez o Juan Soldado en México<sup>26</sup>, y en Portugal el Santo Aginha, en Arga de São João, cerca de Caminha. Ya en el Barroco existen muchos ejemplos de personas que mientras vivían fueron objeto de veneración como santos. Es el caso, ya citado, de Constanza de Jesús, o la tejedora miquelense Isabel de Miranda, pero también de destacados falsarios, que llegaron a engañar a personas muy maduras espiritualmente, como le ocurrió a Fr. Luis de Granada con sor María da Visitação, la monja de Lisboa<sup>27</sup>.

---

pueden provocar tal efecto. Benito Feijoo – *Cartas eruditas y curiosas* (...). Vol. II. Madrid: Hª de Francisco del Hierro, 1745, p. 142-143.

23 Cf. Moisés Espírito Santo – *A religião popular portuguesa*. Lisboa: Assírio e Alvim, 1990, p. 127.

24 Cf. João de Pina Cabral – Os cultos da morte no Noroeste de Portugal. In Rui G. Feijó, et al. (coord.) – *A Morte no Portugal Contemporâneo: aproximações sociológicas, literárias e históricas*. Lisboa: Quercus, 1985, p. 76-81.

25 Cf. Jesús Torbado – *¡Milagro, Milagro!* Barcelona: Plaza & Janés, 2000, p. 323ss.

26 Cf. Carlos G. Fernández – *Santos famosos y otras extrañas devociones: músicos, políticos y visionarios en los altares del siglo XXI*. Vigo: Eds. Cydoma S. L., 2007, p. 91, 96-98, 199. Alexandrina da Costa, “a doentinha de Balasar”, fue declarada Venerable en 1996, y un milagro que tuvo lugar en 2003 abrió el camino a su proceso de beatificación.

27 Cf. Maria de Lourdes Correia Fernandes – A construção da santidade nos finais do século XVI: o caso de Isabel de Miranda, tecedeira, viúva e “santa” (c.1539-1610). In *Piedade popular: sociabilidades – Representações – Espiritualidades*. Lisboa: Terramar, 1999, p. 243ss.; José Pedro Paiva – Missões, directores de consciência, exercícios espirituais e simulações de santidade: o caso de Arcângela do Sacramento (1697-1701). *Gaudela*. 1 (2000) 3-28.

## 2. Las funciones del santo

El papel que se asigna al bienaventurado en la vida de los fieles cambia con el paso del tiempo. Así en los siglos II y III la actitud de éstos para con aquéllos es de veneración, como muestra del respeto que les merece su sacrificio; por ello guardan su memoria recordándolos mediante la visita de su sepultura, ante la que manifiestan su reverencia.

A partir del siglo IV, momento en que la concepción de la santidad se amplía, como ya hemos visto, se inicia una corriente doctrinal que busca presentar al santo en su dimensión humana, capaz de vencer sus debilidades y como un modelo de virtudes a imitar<sup>28</sup>. En la literatura hagiográfica son ejemplos destacados de esta tendencia, la biografía de San Martín de Tours escrita por Sulpicio Severo (s. IV), la de San Agustín de Posidonio (s.V), o las que se elaboran en el ámbito del monaquismo reformado del siglo X, donde se redactan unas *Vitae* sin milagros; línea de trabajo que tiene su continuación en el siglo XI en algunos hagiógrafos dominicos que han sido estudiados por G. Barone<sup>29</sup>. Sin embargo este arquetipo de santo próximo, valorado por su conducta terrena y sus virtudes morales, no acabó por cuajar y su veneración acaba circunscribiéndose a cultos muy locales o a los que le tributa su familia religiosa, y el motivo es que a los fieles lo que les atrae de la santidad no es su posible imitación, máxime cuando son raros los textos que relatan acciones que puedan ser emuladas por los lectores u oyentes<sup>30</sup>, sino su poder taumatúrgico, su capacidad de hacer milagros, dominando al demonio, curando enfermedades, alejando el hambre ..., es decir, el servicio que como escudo protector puede dispensar a la comunidad que invoca su auxilio. Por ello las *passiones* de los mártires y las *vitae* de los confesores comienzan a verse progresivamente adornadas con escenas fabulosas y hechos extraordinarios que muestran el favor que han merecido del Señor sus protagonistas gracias a su sacrificio, así como su gran poder de intercesión ante Él<sup>31</sup>. De ahí la importancia que también desde esta centuria van adquiriendo las reliquias como objetos que permitían el contacto directo con el santo y sus poderes milagrosos<sup>32</sup>. Las primeras noticias sobre la costumbre de llevar reliquias encima en colgantes o anillos son de la segunda mitad del siglo IV o principios del V, momento en que consta su transmisión en herencia. Es a finales de esta centuria cuando San Agustín se muestra conforme con la costumbre

28 Para Ch. Pietri éste es el origen de un nuevo motivo iconográfico –la negación de San Pedro– que se esculpe en los sarcófagos de la segunda mitad del siglo IV. Charles Pietri – L'Évolution du culte des saints..., p. 34-35. También Paul A. Février – Martyre et sainteté. In *Les Fonctions des saints...*, p. 79.

29 Cf. Giulia Barone – Une hagiographie sans miracles: observations de quelques vies du X<sup>e</sup> siècle. In *Les Fonctions des saints...*, p. 442.

30 Cf. Guy Philippart – Le saint comme parure de Dieu, héros séducteur et patron terrestre d'après les hagiographes lotharingiens du X<sup>e</sup> siècle. In *Les Fonctions des saints...*, p. 138.

31 Cf. Isabel Velázquez – *La literatura hagiográfica...*, p. 80.

32 Cf. Jesús Moya – *Las máscaras del Santo*. Madrid: Espasa, 2000, p. 74

de guardar en las casas objetos traídos de Tierra Santa, principalmente polvo o piedras cogidas cerca de Jerusalén, e incluso con que se colocasen en la cabecera de la cama a fin de que su poseedor fuese protegido de todos los males. También San Jerónimo alude a esta práctica sin indignarse<sup>33</sup>.

Así, el triunfo de esta actitud abre un nuevo período que se extiende entre los siglos IV al XII caracterizado por lo que A. Vauchez, denomina el “santo admirable”. En efecto, en las vidas de los bienaventurados el principal objetivo será promover la alabanza antes que servir de meditación<sup>34</sup>. De hecho Sulpicio Severo se vio obligado a escribir otra obra, el *Gallus*, como complemento a la *Vita Martini*, incluyendo en ella los milagros que faltaban en ésta<sup>35</sup>. La diferencia entre ambas posturas se aprecia ya en la *Vita* de San Gregorio de Tours, donde el número de prodigios aumenta de manera considerable, y es que Otón de Cluny ya lo había expresado con toda claridad en la primera mitad del siglo IX: «sin los milagros el recuerdo de un hombre justo, por muy deslumbrantes que hayan sido sus virtudes, se borra pronto»<sup>36</sup>. Se creaba así la imagen del santo de talla excepcional, alejado de la condición del común de los mortales, para los cuales, más que un referente, era un escudo protector. San Bernardo se hacía portavoz de este sentimiento cuando escribía en el siglo XII: «En las fiestas de los santos debemos alegrarnos y llenarnos de confusión. Alegrarnos por tener protectores en el cielo, confundirnos porque no podemos imitarlos»<sup>37</sup>.

A. Vauchez defendió hace ya algunos años la aparición de un cambio en el género hagiográfico, cuyos primeros síntomas se advierten en el siglo XII, aunque se irá configurando a lo largo del XIII para consolidarse durante la Baja Edad Media. Este cambio vendría dado por lo que él llama el paso del «santo admirable al santo imitable»<sup>38</sup>. Así, frente a bienaventurados que se presentan como grandes taumaturgos dotados de cualidades heroicas y de talla sobrehumana, se irá delineando paulatinamente un modelo diferente de santidad que hace hincapié, más que en los milagros, en el comportamiento y la actitud vital de los protagonistas<sup>39</sup>. Es ahora cuando se redactan biografías de santos laicos y de mujeres, con el deseo de ofrecer a éstas modelos de conducta ortodoxa frente a la herejía cátara<sup>40</sup>. Aparece pues una nueva hagiografía –primero en Italia, luego en Francia, de donde se irá difundiendo lentamente a otros

33 Cf. Nicole Herrmann-Mascard – *Les reliques des saints...*, p. 316-319.

34 Cf. Jacques Y. Tilliette – Les modèles de sainteté du IX<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle, d’après de témoignage des récits hagiographiques en vers métriques. In *Santi e demoni nell’alto medioevo occidentale (secoli V-XI)*. Vol. I. Spoleto: Centro Italiano di Studi Sull’Alto Medioevo, 1989, p. 404.

35 Cf. Isabel Velázquez – *La literatura hagiográfica...*, p. 128.

36 Giulia Barone – Une hagiographie sans miracles..., p. 446.

37 André Vauchez – Saints admirables et saints imitables: les fonctions de l’hagiographie ont-elles changé aux derniers siècles du Moyen Âge? In *Les Fonctions des saints...*, p. 162.

38 Cf. André Vauchez – Saints admirables et saints imitables..., p. 162-166.

39 Cf. André Vauchez – Saints admirables et saints imitables..., p. 165, y p. 171-172.

40 Cf. André Vauchez – Saints admirables et saints imitables..., p. 165-166.

lugares—, que sin renunciar a lo maravilloso, elemento sustancial de la santidad, pone su acento sobre la ejemplaridad del bienaventurado, es decir, en todo aquello que puede incitar al fiel a imitarlo, permitiéndole alcanzar su propia santificación; en palabras del dominico fr. Giordano da Rivalto a principios del siglo XIV: «Si deseamos conocer realmente a un santo y su grandeza, no prestaremos atención a sus milagros, sino a su vida pues es en ella donde se reconoce la auténtica grandeza de los santos»<sup>41</sup>.

### 3. San Rosendo: de taumaturgo medieval a *magister vitae* en el Barroco

Cuanto sabemos hoy acerca de San Rosendo, procede de una obra escrita en el último tercio del siglo XII por un monje de Celanova llamado Ordoño, quien se sirvió como punto de partida para su trabajo de unos materiales reunidos un par de décadas atrás por otro miembro de su comunidad de nombre Esteban<sup>42</sup>. Constaban de un relato de su existencia, seguido de una relación de milagros obrados por el santo después de su muerte. Más adelante el texto se ampliaría por mano anónima con la incorporación de nuevos prodigios, de los cuales los últimos pueden fecharse a mediados del siglo XIII<sup>43</sup>. El autor de esta obra, conocedor sin duda de algunos textos hagiográficos clásicos<sup>44</sup>, se hace eco de buena parte de sus elementos comunes. Presenta la imagen de un héroe sobrenatural, trasunto del propio Cristo: santificado antes de nacer, su concepción es anunciada por un ángel<sup>45</sup> y su existencia está jalonada de milagros desde el mismo día de su bautismo<sup>46</sup>; resucita muertos, domina al demonio y hace uso del

41 Sobre los cambios de la hagiografía española, vid: Francisco J. Fernández Conde — *La religiosidad medieval en España. Plena Edad Media (siglos XI-XIII)*. Gijón: Trea, 2005, p. 481ss.

42 Sobre la autoría de la *Vita Sancti Rudesindi* y sus problemas vid. Manuel C. Díaz y Díaz, et al. — *Ordoño de Celanova: vida y milagros de san Rosendo*. A Coruña: Fundación Barrié de la Maza, 1990, p. 44ss.

43 Cf. Manuel C. Díaz y Díaz, et al. — *Ordoño de Celanova...*, p. 51-54.

44 De hecho la *Vita* se estructura en las partes típicas del género. Javier Pérez-Embid Wamba — *Hagiología y sociedad en la España medieval: Castilla y León (siglos XI-XIII)*. Huelva: Universidad de Huelva, 2002, p. 103. Por otro lado, nos consta que ya San Rosendo entre las donaciones de libros que hizo a los monasterios de Caaveiro y Celanova, había incluido un compendio clásico de vidas de santos, el *Geronticon*, escrito por San Valerio del Bierzo en el siglo VII., Antonio López Ferreiro — *Historia de la S.A.M.I. de Santiago de Compostela*. Vol II. Santiago: Sálvora, 1983 [1899], p. 361-362; Manuel C. Díaz y Díaz — *Códices visigóticos en la monarquía leonesa*. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 1983, p. 235, y del mismo autor, Manuel C. Díaz y Díaz — *Valerio del Bierzo: su persona: su obra*. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 2006, p. 86ss. Sin duda la biblioteca de Celanova se enriqueció con nuevos textos de este género a lo largo de los siglos XI y XII, que debieron servir de modelo y fuente de inspiración a Esteban, Ordoño y sus anónimos sucesores.

45 En la narración del hecho existe un claro paralelismo con la escena de la Anunciación, que futuros autores acentuarán hasta el punto de reproducir parte del diálogo que María mantiene con el arcángel. Resulta tan evidente la analogía, que en una reciente publicación uno de los autores comete el desliz de llamar Gabriel al anónimo mensajero angélico enviado a Ilduara. En la familia de San Rosendo se tuvo por protagonista del hecho a San Miguel, como lo prueba la devoción que manifiestan a este arcángel, así como el hecho de que el fundador de Celanova lo llame *nuncio del Señor* en su testamento, papel que nunca se le adjudica ni en los textos sagrados ni en la tradición devota hispana, donde su popularidad es muy antigua. Xosé Luis Méndez Ferrín, et al. — *Celanova*. Vigo: Ir Indo, 1999, p. 25 y Carmen García Rodríguez — *El culto de los santos en la España romana y visigoda*. Madrid: Instituto Enrique Flórez, 1966, p. 134-136.

46 Es de señalar el incomprensible error cometido por el P. Yepes al situar en la iglesia de San Salvador de Monte Córdoba el bautismo de San Rosendo, cuando éste tuvo lugar en San Miguel de Couto, capilla fundada por su madre y a donde milagrosamente los

don de profecía. Además, su persona encaja con el estereotipo del santo ofrecido por la hagiografía altomedieval, pues se trata de un noble, al tiempo que también posee otras dos cualidades propias de los elegidos de Dios; es obispo y monje<sup>47</sup>. La caracterización que de San Rosendo hace Ordoño se adapta como un guante a las condiciones y virtudes que se supone debe poseer un santo prelado del siglo XII, en quien se aúnan cualidades tradicionales –aristócrata y hombre de acción, defensor del pueblo contra sus enemigos temporales (normandos y musulmanes) y espirituales (el demonio)– con las nuevas propuestas morales de San Bernardo y la reforma gregoriana –castidad, humildad, caridad y ascetismo<sup>48</sup>. Su óbito refleja también buena parte de los tópicos de lo que se ha denominado la muerte del fundador<sup>49</sup>; presiente que se acerca el fin de sus días y fallece, después de nombrar sucesor, rodeado de sus monjes a los que instruye por última vez al tiempo que les promete su protección permanente desde el cielo.

La *Vita Rudesindi*, no obstante, y lejos de lo que pudiera parecer después de una lectura apresurada y superficial, resulta muy compleja en sus intenciones. No cabe duda de que su autor tuvo como objetivo esencial el enaltecimiento de la figura de San Rosendo, así como promover devoción y culto entre los fieles. Sin embargo, tras el texto subyacen otras intenciones tanto o más importantes que aquéllas. Es evidente que se redacta en un momento de crisis para el monasterio de Celanova<sup>50</sup>. A finales del siglo XII las donaciones que recibe el cenobio están en franco retroceso, lo que repercute negativamente en el incremento de su patrimonio<sup>51</sup>. Al mismo tiempo sus relaciones con la monarquía, tan intensas y provechosas en el pasado, se enfrían notablemente como consecuencia de la creciente importancia del monacato cisterciense y el cambio de orientación política del reino castellano-leonés<sup>52</sup>. Por otra parte, crecen las tensiones con el obispo de Orense desde mediados del siglo XII como resultado del creciente protagonismo del episcopado en esta época, pues sobre él se apoya básicamente la reforma eclesiástica en la Península. El intento de control que los prelados aurienses desean ejercer sobre el cenobio, que había gozado hasta entonces de una total independencia jurisdiccional, provocará duras fricciones y pleitos, que llegarán hasta Roma, viéndose obligados finalmente sus abades a acatar la autoridad

---

ángeles trasladaron la pila bautismal desde el carro roto. Antonio de Yepes – *Corónica general de la Orden de San Benito Patriarca de Religiosos*. Vol. V. Valladolid: Francisco Fernández de Córdova, 1615, p. 7.

47 Cf. Francisco J. Fernández Conde – *La Religiosidad Medieval en España*. Vol. I: *Alta Edad Media (S. VII-X)*. Oviedo: Univ. de Oviedo, 2000, p. 405ss.

48 Cf. André Vauchez – *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*. Roma: École française de Rome, 1988, p. 332-333.

49 Cf. Jacques Dalarun – La mort des saints fondateurs de Martin à François. In *Les Fonctions des saints...*, p. 193ss.

50 También la *Vida de San Millán de la Cogolla* se escribe en un momento de crisis del cenobio riojano a finales del siglo XII. Fernando Baños Vallejo – *Las vidas de santos en la literatura medieval española*. Madrid: Ediciones del Laberinto, 2003, p. 81.

51 Cf. José M. Andrade Cernadas – Los orígenes del monasterio de Celanova y su patrimonio documental. In Xosé Antón Fidalgo Santamariña; Xesús Simal Gándara (coord.) – *Patrimonio cultural de Galicia e Norte de Portugal*. Ourense: Deputación Provincial de Ourense, 1997, p. 124.

52 Cf. José M. Andrade Cernadas – Los monjes negros y el poder en la Galicia de los siglos X-XII: el ejemplo de Celanova. In *Os Beneditinos na Europa*. Santo Tirso: Câmara Municipal de Santo Tirso, 1998, p. 39-40.

episcopal<sup>53</sup>. Es también en esta época cuando el rico patrimonio celanovense comienza a ser seriamente amenazado por el ataque que recibe de laicos y eclesiásticos, quienes, desentendiéndose de los privilegios que lo resguardan, lo usurpan en beneficio propio.

Ante todo esto el monasterio reaccionó desarrollando una ofensiva en varios frentes, una de cuyas manifestaciones fue la redacción de la biografía que venimos comentando<sup>54</sup> –otra sería la reorganización de su cartulario–, en la cual es fácil advertir varios objetivos. Está fuera de toda duda después de los trabajos del profesor Díaz y Díaz, que la *Vita* de Ordoño se elabora a modo de dossier para conseguir la canonización oficial del santo<sup>55</sup>, obtenida finalmente en 1173 cuando el legado pontificio, cardenal Jacinto Bobone-Orsini, durante su visita a Celanova llevó a cabo la traslación de las reliquias a un nuevo emplazamiento dentro de la iglesia y autorizó su culto público en ella<sup>56</sup>. De la utilidad del texto para este fin da cuenta la bula del cardenal, claramente inspirada en él<sup>57</sup>. Pero este logro no sólo suponía el respaldo de Roma a la santificación de Rosendo en un momento en que la Iglesia estaba tratando de imponer los mecanismos para controlar y regular el acceso a la santidad oficial de los venerables, sino también un intento de revitalizar los lazos de Celanova con la monarquía mediante la creación de un santo dinástico, no en vano el fundador del cenobio estaba estrechamente emparentado con los reyes de León, Castilla y Portugal. Este objetivo, que según la bula contaba con el beneplácito de los mencionados monarcas<sup>58</sup>, tenía precedentes próximos en el tiempo, como eran la canonización en 1083 del rey Esteban I de Hungría, en 1146 del emperador alemán Enrique II, del rey inglés Eduardo III el Confesor en 1161, del príncipe Canuto de Dinamarca en 1169 y en 1170 de Sigeberto III de Austrasia, a las que seguiría en 1192 la de Ladislao I de Hungría<sup>59</sup>, muy próxima en el tiempo a la

53 Cf. José M. Andrade Cernadas – *El monacato benedictino y la sociedad de la Galicia medieval (siglos X al XIII)*. Sada: Edicións do Castro, 1997, p. 184-185 y Francisco J. Pérez Rodríguez – La diócesis de Orense: de la Reforma Gregoriana al Concilio de Trento (siglos XII-XVI). In José García Oro (coord.) – *Historia de las Diócesis Españolas*. Vol. 15: *Iglesias de Lugo, Mondoñedo-Ferrol y Orense*. Madrid: B.A.C., 2002, p. 401-402.

54 En 1149 tiene lugar una primera concordia entre el obispo Martín y el abad Pelayo; creemos que no es casual que sea por esos años cuando Esteban comience su labor recopilando los milagros y, tal vez, esbozando un primer relato biográfico sobre San Rosendo.

55 Cf. Manuel C. Díaz y Díaz, et al. – *Ordoño de Celanova...*, p. 55ss.

56 Cf. José Mattoso – *D. Afonso Henriques*. Lisboa: Temas e Debates, 2007, p. 253.

57 Puede verse reproducido el texto latino original en Manuel C. Díaz y Díaz, et al. – *Ordoño de Celanova...*, p. 278-281. En la bula de 1195 Celestino III afirma haber leído la vida de San Rosendo cuando, siendo legado pontificio, estuvo en Celanova.

58 «Ideoque ad instantiam et preces vehementissimas illustrium Hispanie Ferdinandi et Alphonsi Castelle et Alphonsi Portugalie regum». Manuel C. Díaz y Díaz, et al. – *Ordoño de Celanova...*, p. 280. La asunción de este parentesco por parte de los monarcas queda claramente de manifiesto en 1291 cuando Sancho IV al confirmar a Celanova un privilegio de Alfonso X, declara que lo hace «por amor de Sant Rosendo cuio parente son». Todavía en 1662 fr. Felipe de la Gándara se esforzaba por señalar con precisión el parentesco que ligaba al santo con Felipe IV, «XXIV grados de afinidade» por el matrimonio contraído entre su sobrina Elvira con Alfonso V. Para valorar en su justa medida estos hechos, debe recordarse que hasta 1671 –fecha de la canonización de Fernando III– no contarán los reyes de España con ninguno de sus ascendientes en los altares. José M. Andrade Cernadas – Los monjes negros y el poder... p. 44, nota 58 y Felipe de la Gándara – *Armas y triunfos: hechos heroicos de los Hijos de Galicia (...)*. Madrid: Pablo de Val, 1662, p. 90.

59 Sobre los reyes santos, vid. Jesús Moya – *Las máscaras del Santo...*, p. 483ss.

elevación solemne a los altares con carácter universal de San Rosendo, que tuvo lugar en 1195 por decisión del mismo cardenal Jacinto, ahora convertido en el papa Celestino III. Con estas medidas –las de 1173 y 1195– no sólo salía reforzado el prestigio del santo, sino también el de la casa por él fundada y el de la comunidad que cuidaba de su culto y custodiaba sus milagrosas reliquias.

Tampoco es casualidad el relieve que se otorga en la *Vita* a la defensa que de Galicia lleva a cabo el santo personalmente frente a normandos y musulmanes, y que posiblemente es apócrifa. Hay aquí un claro deseo de potenciar la figura de San Rosendo, además de como obispo, fundador y monje, también como *Miles Christi*. Durante el siglo XII, y situándose en la estela del Santiago Matamoros, algunas comunidades quisieron sacar partido del supuesto papel jugado por sus patronos en la lucha contra los enemigos de la fe. Así sucede en La Rioja con San Millán, a quien se sitúa en la batalla de Simancas repartiendo mandobles junto al Apóstol a favor de las huestes cristianas; y con San Isidoro, a quien se atribuía la ayuda recibida por Alfonso VII en 1147 en la toma de Baeza<sup>60</sup>.

Por otra parte el recuerdo de las hazañas militares de San Rosendo, podría servir de recomendación ante los reyes para reivindicar el papel de Celanova en la defensa de los territorios fronterizos frente al recién creado Reino de Portugal, atrayéndose así de nuevo el favor real. De hecho el cenobio obtendría la propiedad de varios castillos que contribuyeron a cimentar su poder en la zona<sup>61</sup>. En este mismo sentido habría que interpretar uno de los milagros del santo, el supuesto castigo que éste habría infligido a Alfonso Henríques en Badajoz por expoliar propiedades de Celanova<sup>62</sup>.

En el siglo XVII la literatura hagiográfica intentará adecuar la figura del santo medieval a los nuevos principios doctrinales emanados del Concilio de Trento, cuyo concepto dinámico de la santidad coincide con el que se había ido consolidando en los siglos finales de la Edad Media y que ya hemos comentado: un proceso de perfeccionamiento espiritual por medio de las obras a lo largo de toda la existencia<sup>63</sup>. Para los escritores de esta época el texto de Ordoño pierde sus claves político-sociales y económicas y se convierte en una simple biografía que proporciona información sobre la vida y virtudes de un individuo elevado por la Iglesia a los altares, es decir, sobre un santo que además de la ayuda que puede prestar a los fieles con sus milagros, se

60 Cf. Juan Monterroso Montero – Santiago, San Millán y San Raimundo Milites Christi. In Francisco de Singul (dir.) – *Santiago Al-Andalus: diálogos artísticos para un milenio*. Santiago: Xunta de Galicia, 1997, p. 485ss. Sobre San Isidoro, vid. Emilio Fernández González – Toledo, León y Sevilla: tres ciudades relacionadas con la iconografía isidoriana. In Julián González Fernández (dir.) – *San Isidoro, Doctor de las Españas*. Camas (Sevilla): Caja Duero, 2003, p. 235ss.

61 Cf. José M. Andrade Cernadas – Los monjes negros y el poder..., p. 40-42.

62 Cf. Manuel C. Díaz y Díaz, et al. – *Ordoño de Celanova...*, p. 183-193; José Mattoso – *D. Afonso Henriques...*, p. 228-231 y Manuela Mendonça – San Rosendo: contributo para uma leitura actual dos seus milagres. In *San Rosendo e o século X*. Santo Tirso: Câmara Municipal de Santo Tirso, 1994, p. 22-23.

63 Cf. Emile Mâle – *El arte religioso de la Contrarreforma*. Madrid: Encuentro, 2001, p. 89ss.

convierte en un modelo de conducta. El P. Yepes lo indica de forma expresa en varios lugares de su libro:

«el Señor (...) le favoreció con gracia particular para que en todas las edades y todos los tiempos, fuese exemplo y dechado de las virtudes (...) y ultra de que no es esto lo que más se estima en los grandes santos [se refiere a sus muchos milagros], pues se haze más caudal de sus excelentes virtudes»<sup>64</sup>.

De hecho, ya entre el siglo XII y el XVII el texto original fue retocado, al menos, en dos ocasiones, según hemos podido advertir después de un cuidadoso examen, para adaptarlo a las nuevas corrientes doctrinales que se habían consolidado en el transcurso del tiempo. La primera ya a finales del siglo XIII, como comentaremos en la última parte de este trabajo; la segunda posiblemente en algún momento del siglo XVI. Analicemos ahora esta última, porque nos ayudará a entender cómo el documento elaborado por Ordoño se fue adaptando a las nuevas situaciones y actitudes surgidas con el paso del tiempo.

En las tres copias más antiguas del texto de Ordoño<sup>65</sup> se relata la tristeza de los padres del santo, Gutier e Ilduara, por no tener hijos, pues, «*quos proveniente mortis articulo amittebat*»<sup>66</sup>. Sin embargo en una versión atribuida a Esteban, durante mucho tiempo considerada por los especialistas más antigua que la de Ordoño, pero que el profesor Díaz y Díaz ha demostrado ser una elaboración del siglo XVI, se dice «*quod nati filii statim post baptismum moriebantur*»<sup>67</sup>. El añadido es de gran importancia pues nos demuestra que su autor escribe en un momento doctrinalmente muy posterior a finales del siglo XII, lo que se aprecia en su preocupación por el destino espiritual de los niños muertos sin bautizar. El texto medieval nos manifiesta lo lejos que estaba Ordoño de estos temores, pues el bautismo del niño Rosendo no tiene lugar, como más tarde se introducirá en la práctica de la Iglesia, de forma inmediata a su nacimiento, así lo indica la frase empleada para referirse a aquella ceremonia, «cuando llegó el tiempo de ser librado del pecado de nuestro primer padre», la cual nos hace sospechar que,

64 Antonio de Yepes – *Corónica general de la Orden de San Benito...*, p. 7 vta, 12.

65 Se trata de los llamados por el profesor Díaz y Díaz, manuscritos E (Alcobaça 24), C (el que el citado profesor y sus colaboradores emplean en su edición crítica, nº 184 de la Biblioteca Nacional de Lisboa) y F, procedente de Santa Cruz de Coimbra y en la actualidad depositado en la Biblioteca Municipal de Porto. De este último puede verse una reproducción fotográfica de la página que mencionamos en José Cardoso – *Vida de San Rosendo (Comentario, anotações e versão para vernáculo)*. Braga: APPACDM, 2003, p. 132. El primero está datado a finales del XII y hay una edición a cargo de la profesora M<sup>a</sup> Helena Pereira, Porto, 1970; el segundo es de finales del XIII y el tercero puede datarse en esta misma época o principios del siglo siguiente. Es de señalar que J. Cardoso, a pesar de la reproducción mencionada, no usa el original, sino la copia que A. Herculanio incluyó en los *Portugaliae Monumenta Historica*, que a su vez debió tomar de los Bolandos, de ahí las discrepancias entre ambos textos.

66 Manuel C. Díaz y Diáz, et al. – *Ordoño de Celanova...*, p. 116.

67 María Helena da Rocha Pereira – *Vida e Milagres de São Rosendo*. Porto, 1970, p. 41. Esta autora, al igual que el profesor Díaz y sus colaboradores, publica las dos versiones. Manuel C. Díaz y Diáz, et al. – *Ordoño de Celanova...*, p. 282ss. Sobre otras peculiaridades de esta versión vid. Manuel Carriedo Tejedo – El segundo pontificado mindoniense de San Rosendo (955-958) y su posterior influencia en la transmisión de su pontificado compostelano. *Estudios Mindonienses*. 12 (1996), p. 207-208.



nacido en Noviembre, los padres esperaron hasta primavera, posiblemente a Pascua, para que, como era costumbre, recibiese el bautismo. Ciertamente desde el siglo V y a partir de los escritos de San Agustín, se insistía en que era necesario cristianar a los niños con presteza, pues si morían antes, el pecado original los conduciría al infierno. De todas maneras no será hasta el siglo XIII que se plantee y dé respuesta a la cuestión de los efectos del sacramento del bautismo en quien lo recibe; es entonces cuando al lado del Purgatorio y merced a los escritos de Alberto el Grande y Tomás de Aquino se dibuje con nitidez un cuarto lugar como destino del alma de los niños que fallecen sin recibirlo, el *limbus puerorum*, que trajo consigo el desarrollo de una teología de la salvación relacionada con el bautismo infantil que sí tuvo una importante repercusión<sup>68</sup>, pues llenó de angustia el ánimo de los padres, como demuestra, entre otros síntomas, la multiplicación en Europa de santuarios especializados en la resurrección momentánea de niños para que pudiesen recibir el sacramento<sup>69</sup>.

El autor de la corrección que estamos considerando trata de solucionar con ella una paradoja difícil de aceptar para un lector del siglo XVI, pues ¿cómo admitir que a Ilduara, venerada como santa, se le muriesen los hijos sin bautizar? Dios, que obró tantos prodigios en su beneficio, que le dio un hijo santificado antes del nacimiento, ¿consentiría que otros vástagos suyos, hermanos del gran San Rosendo, quedasen privados de la salvación, relegados perpetuamente al Limbo, sin ninguna posibilidad de alcanzar la visión beatífica y la gloria del Paraíso? Esto explica la actitud observada durante el siglo XVII por los diferentes autores cuando se refieren a esta cuestión. Hay una línea, que podríamos llamar benedictina, que apreciamos en Yepes, quien consultó en la biblioteca de Celanova el manuscrito C y pasa sobre el tema sin entrar en detalles, limitándose a decir:

«No tenían hijos el Conde D. Gutierre y la Condesa Aldara: desseávanlos con estremo y con oraciones y limosnas, y otros santos exercicios suplicaban a la Majestad divina los diesse algún heredero»<sup>70</sup>.

Fr. Pedro de Miranda y fr. Antonio de Heredia siguen esta senda con gran fidelidad; el primero da incluso una vuelta a la situación y, omitiendo el contenido del original, sostiene que Ilduara era estéril, como Isabel la madre del Bautista, con el fin de acentuar el paralelismo que pretende establecer entre ambos personajes<sup>71</sup>. El

68 Cf. Segundo L. Pérez López – *La Iglesia en la Galicia bajomedieval (1215-1563)*. Santiago: Instituto Teológico Compostelano, 2003, p. 449; Antonio Royo Marín – *Teología de la salvación*. Madrid: B.A.C., 1956, p. 381; Danièle Alexandre-Bidon; Didier Lett – *Les enfants au Moyen Age: V<sup>e</sup> XV<sup>e</sup> siècles*. Paris: Hachette, 1998, p. 48-54.

69 Cf. Jean Delumeau – *Le péché et la peur: la culpabilisation en Occident XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*. Paris: Fayard, 1983, p. 303-314.

70 Antonio de Yepes – *Corónica general de la Orden de San Benito...*, p. 6 vta.

71 Cf. Pedro de Miranda – *El Bautista español y predicador verdadero, San Rosendo (...)*. Madrid: San Martín, 1665, p. 7.

segundo se limita a parafrasear al P. Yepes, y así dirá que: «Avian estos dos señores pasado algunos años de matrimonio sin fruto de bendición»<sup>72</sup>.

Frente a esta corriente está la que podría llamarse de los historiadores, que parten del texto de los bolandistas, quienes, considerando más antiguo el supuesto texto de Esteban, lo publicaron difundiendo así la versión del “*post baptismum*”<sup>73</sup>. Encontramos su huella en el P. Flórez y en otros compendios hagiográficos, como las distintas versiones del *Año Cristiano* del P. Croisset, que se encargaron de popularizar el episodio, siendo esta la versión que llegó y se difundió entre los fieles, bien de forma directa por la lectura de los libros, bien por medio de la predicación, ya que el *Año Cristiano* se convertirá en libro muy común en las bibliotecas eclesiásticas y como tal en fuente de documentación para sermones y homilías. Sin duda el buen ejemplo de Ilduara bautizando con presteza a sus hijos no fue echado en saco roto por el valor que tenía como ejemplo a imitar por los padres cristianos<sup>74</sup>.

La niñez de San Rosendo se describe de forma breve recurriendo a tópicos hagiográficos; huye de juegos pueriles y se dedica al estudio al tiempo que progresa espiritualmente mediante el ejercicio de diversas virtudes. Sin embargo antes de enumerar dichas cualidades, el P. Yepes introduce un giro muy significativo en la narración, pues comienza por ponderar la educación recibida por el santo, y, sobre todo, la importancia del ejemplo proporcionado por su madre, hecho que presenta como condición indispensable para el desarrollo de las buenas inclinaciones que pueda albergar cualquier individuo:

«Era inclinado a todo género de virtud, y lo que oía y vía en sus mayores digno de ser imitado, procuraba el santo niño aprovecharse dello y ponerlo en plática en sí mismo. Fuele de harto provecho a San Rosendo la gran virtud de su madre santa Aldara, que como ella era tan virtuosa, amiga de hazer limosna, de rezar y de ayunar, crióse San Rosendo de pequeño en estos ejercicios, y mamólos con la leche, y así en la mayor edad salió tan aventajado en ellos, y no solamente hacía buenas obras (que es una parte de la justicia en el hombre) sino apartábase del mal, huyendo de las malas compañías, de palabras ociosas, de pláticas escusadas y sin provecho, de murmuraciones, y de todo lo que impide la pureza del alma»<sup>75</sup>.

El P. Heredia, que sigue a Yepes, lo condensa de manera más precisa y directa: «que todo lo puede el buen ejemplo de los mayores»<sup>76</sup>. Conecta esta actitud con la preocupación que es fácil advertir durante el Barroco en textos muy diversos, desde

72 Antonio de Heredia – *Vidas de Santos, bienaventurados y personas venerables de la sagrada religión de N. P. S. Benito*. Vol. II. Madrid: Melchor Álvarez, 1685, p. 1.

73 Sobre las diferentes ediciones de la *Vita*, vid. Manuel C. Díaz y Diáz, et al. – *Ordoño de Celanova...*, p. 105-107.

74 Cf. E. Flórez – *España Sagrada*. Vol. XVIII. Madrid: Antonio Marín, 1764, p. 76 y C. J. Croisset – *Año Cristiano*. Barcelona: Pablo Riera, 1853, p. 6. El texto se mantiene en las ediciones posteriores, tanto de ésta como de otras editoriales.

75 Antonio de Yepes – *Corónica general de la Orden de San Benito...*, p. 7 vto.

76 Antonio de Heredia – *Vidas de Santos...*, p. 2.

los de Teología Moral hasta los mandatos de las visitas pastorales, la de involucrar a los padres en la educación espiritual de sus hijos, comenzando por darles un buen ejemplo de vida cristiana<sup>77</sup>. En el texto hay, además, otras cosas dignas de ser resaltadas. En primer lugar la abierta aceptación de la santidad de Ilduara, que Ordoño no se había planteado y carecía de sanción canónica, pero que a principios del XVII era un hecho admitido por los monjes –adoptando el viejo tópico de la *beata stirps*<sup>78</sup>– y de los fieles del entorno de Celanova. Por otro lado, se señalan unas pautas de conducta que ya no son exclusivas de eclesiásticos, sino que están abiertas a todos los laicos. En efecto, cuando Ordoño especifica las virtudes que practicaba el niño Rosendo, enuncia cuatro que son típicamente monásticas, y las cita en este orden: castidad, humildad, paciencia y caridad. Sin embargo los escritores del siglo XVII, aun siendo monjes, extraen estas virtudes de los claustros y, adaptándolas a su condición, se las ofrecen a los laicos como guías de su existencia<sup>79</sup>. No obstante hay otro dato significativo y es que alteran el orden en que se mencionan. Así el P. Yepes señala, dar limosna, rezar y ayunar; ayuno y caridad, simplifica el P. Heredia, haciendo hincapié en lo más meritorio al tiempo que aún ambas en la conducta de San Rosendo, pues era de su propio alimento de lo que hacía caridad a los pobres<sup>80</sup>. No es una casualidad, como tampoco que sea precisamente esta última la acción que haya preferido el escultor Castro Canseco para representar la infancia del santo en la sillería del coro de Celanova, pues como señala el profesor A. Rosende en el estudio que le dedica, el Barroco había hecho de la caridad «la reina de las virtudes, la preferida de Dios, frente a los protestantes que rechazaban el valor de las buenas obras». También por eso aparece allí vestido con casaca a la moda del siglo XVIII, se trata de un mecanismo para actualizar su figura y hacerlo próximo a los contemporáneos<sup>81</sup>.

En la *Vita* de San Rosendo hay un primer escollo de difícil justificación para quien escribe después de Trento; que fuese designado obispo a los dieciocho años, infringiendo todas las normas canónicas al respecto. Es evidente que sus conexiones familiares en Galicia y la influencia de que gozaban sus mayores en la Corte de León jugaron un papel decisivo para alcanzar aquel nombramiento, pues de hecho San Rosendo no fue sino uno más de los diferentes prelados de su linaje que estuvieron al frente de las sedes mindoniense e iriense a lo largo del siglo X<sup>82</sup>. Para Ordoño la

77 Vid. por ejemplo [A. Sanz] – *Prontuario de la Teología Moral (...)*. Pamplona: Miguel J. de Ezquerro, 1760, p. 338.

78 Cf. André Vauchez – *Beata stirps: sainteté et lignage en Occident aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles*. In *Saints, prophètes et visionnaires: le pouvoir surnaturel au Moyen Age*. Paris: Albin Michel, 1999, p. 67-68. A principios del siglo XVII también la hermana monja de San Rosendo, Adosinda, que como su madre había profesado después de enviudar, era considerada santa, según nos informa el P. Yepes en: Antonio de Yepes – *Corónica general de la Orden de San Benito...*, p. 24.

79 Obsérvese el catálogo de virtudes de que se hace relación al final de la cita del P. Yepes atrás mencionada y que no aparecen en el texto original de Ordoño.

80 Cf. Antonio de Yepes – *Corónica general de la Orden de San Benito...*, p. 7 vto; Antonio de Heredia – *Vidas de Santos...*, p. 2.

81 Cf. Andrés Rosende Valdés – *La sillería de coro barroca de San Salvador de Celanova*. Santiago: Universidad de Santiago, 1986, p. 47.

82 Cf. Miguel A. Araújo Iglesias – San Rosendo, bispo e fundador. *Estudios Mindonienses*. 15 (1999), p. 53.

situación apenas plantea problemas pues suponía una prueba de reconocimiento público de la santidad de su protagonista; él es consciente de estar hablando de un personaje excepcional en quien concurrían circunstancias extraordinarias, situado por encima de los demás mortales no estaba sometido a las mismas leyes y preceptos. Además lo presenta, no como un ejemplo de ambición y nepotismo, sino como un caso claro de imposición en contra de su voluntad por parte del clero, los fieles y el rey, admirados de sus conocimientos y madurez<sup>83</sup>. No obstante, tanto el P. Yepes como el P. Heredia se sienten muy incómodos ante un hecho de difícil justificación y que a la altura del siglo XVII se considera como una de las lacras en el pasado de la Iglesia, origen de muchos abusos y corruptelas que se estaban intentando erradicar. Que un santo de la categoría de Rosendo presentara una mancha de este calibre en su expediente debía provocarles tanta desazón como ufanía a Ordoño cinco siglos antes.

El primero se escuda en su condición de historiador para eludir las explicaciones («los historiadores no están obligados a contar el derecho, sino el hecho de las cosas»), al tiempo que como argumento exculpatorio esgrime las circunstancias propias de cada época para entender lo que aconteció en ellas («las leyes [...] muchas vezes se dispensa(n) por causa que ignoramos los que estamos lexos de aquellos tiempos»<sup>84</sup>). El P. Heredia es más hábil, por eso no rehuye la cuestión e intenta explicarla de manera coherente desarrollando, una vez más, un razonamiento lógico; así recurre a la existencia de una supuesta dispensa papal, que ciertamente nadie había visto, pero que el buen sentido hacía plausible permitiendo introducir un argumento jurídico para salvar la incongruencia; primero habría tenido lugar el nombramiento episcopal y sólo más tarde, alcanzada la edad competente, la consagración, con lo cual se zanjaba en parte la ilegalidad cometida<sup>85</sup>. La impecable actuación de San Rosendo al frente de su diócesis vendría a legitimar todo el proceso. Sin embargo esta valoración positiva –con o sin reservas, según los casos–, es lo único que comparten los autores que venimos siguiendo, pues presentan desde ópticas muy diferentes el desempeño por parte de San Rosendo de sus tareas episcopales.

En el siglo X las funciones de un obispo eran fundamentalmente administrativas, cortesanas e incluso militares, más que pastorales<sup>86</sup>, por eso vemos a Rosendo ligado a la corte y suscribiendo diplomas regios. Ordoño, no obstante, en el siglo XII nos ofrece ya una imagen estereotipada de su actuación, alejada de aquella y que refleja lo que se esperaba de un prelado de la época en que escribe, marcada por la reforma gregoriana: cuidadoso de su catedral, favorecedor del clero, restaurador de los centros de culto y

83 Cf. Manuel C. Díaz y Díaz, et al. – *Ordoño de Celanova...*, p. 127-129.

84 Antonio de Yepes – *Corónica general de la Orden de San Benito...*, p. 8.

85 Cf. Antonio de Heredia – *Vidas de Santos...*, p. 3.

86 Cf. Manuel C. Díaz y Díaz – San Rosendo, bispo e fundador. In Francisco Singul (dir.) – *San Rosendo: o seu tempo e o seu legado*. Santiago: Xunta de Galicia, 2009, p. 13-14.

caritativo con viudas, huérfanos y forasteros, las tres categorías que mejor simbolizan la pobreza<sup>87</sup>. No obstante tal caracterización era insuficiente a los ojos de un biógrafo del Seiscientos, por eso, tanto el P. Yepes<sup>88</sup> como el P. Heredia convertirán a San Rosendo en la viva estampa de un prelado postridentino, en especial el segundo, que lo adorna con las virtudes del buen obispo recogidas en la publicística que se ocupa del tema entre finales del siglo XV y la primera mitad del XVI, sancionadas por el Concilio y exigidas por Felipe II a los candidatos que promovía al episcopado<sup>89</sup>: residencia en la diócesis, perfección espiritual (oración, estudio, penitencia, ayuno y austeridad de costumbres), llevar a cabo la visita pastoral, ejercicio de la predicación para corregir a clero y fieles y empleo de sus rentas en obras de caridad<sup>90</sup>.

«Puesto en aquella dignidad no fue para descuidarse de los buenos principios que tenía, antes sobre ellos levantó el edificio de la mayor santidad que hubo en su tiempo. [...] Bebía siempre agua, cuando la falta de salud no obligaba a usar de alguna dispensación, y entonces iba el vino tan mezclado que con dificultad era vino, y agua sin dificultad. Predicaba en todo su distrito con notable fruto, perseguía los vicios, sin excepción de persona. Convertía muchos Moros, que estaban en poder de los Cristianos [...]. Con no poco ejemplo dava mucha limosna, porque era hombre poderoso y así consumía la renta asignada a su Silla y quanto de su hacienda para este fin le dieron sus generosos padres. Visitaba los Lugares, y si veía mal adornados los Templos, gastava en aderezarlos mucha renta».

Aunque Ordoño dice claramente que sólo tomó el hábito una vez concluidas las obras de Celanova y constituida su comunidad bajo la dirección del abad Franquila, tanto el P. Yepes como el P. Heredia, hoy sabemos que con razón<sup>91</sup>, lo convierten en monje mucho antes. El primero supone que tomó la cogulla, sino con anterioridad, por lo menos al ser nombrado obispo, si bien no se atreve asegurarlo con rotundidad por carecer de pruebas documentales<sup>92</sup>. Tampoco le constan a Heredia, pero actúa con

87 Cf. Manuel C. Díaz y Díaz, et al. – *Ordoño de Celanova...*, p. 129. No es casual la reiterada insistencia en la virtud de la caridad en el siglo XII pues entonces aparece una auténtica espiritualidad de la beneficencia promovida por la renovación económica de Occidente; de ser considerada un castigo por los pecados, como la enfermedad, pasa a serlo de predilección al asimilarse a la pobreza de Cristo. Es cierto que cinco siglos más tarde no ha perdido actualidad, pero para entonces la virtud de la caridad está siendo sublimada, como ya se ha señalado, por razones doctrinales a raíz de la controversia con los protestantes acerca del valor espiritual de las obras. André Vauchez – *La espiritualidad del Occidente medieval (siglos VIII-XII)*. Madrid: Cátedra, 1995, p. 109-114.

88 Cf. Antonio de Yepes – *Corónica general de la Orden de San Benito...*, p. 9.

89 Cf. Domingo L. González Lopo – El episcopado gallego en tiempos de Carlos V. In Antonio Eiras Roel (dir.) – *El Reino de Galicia en la época del Emperador Carlos V*. Santiago: Xunta de Galicia, 2000, p. 135-136; Domingo L. González Lopo – El alto clero gallego en tiempos de Felipe II. In Antonio Eiras Roel (dir.) – *El Reino de Galicia en la Monarquía de Felipe II*. Santiago: Xunta de Galicia, 1998, p. 317-318.

90 Cf. Antonio de Heredia – *Vidas de Santos...*, p. 4.

91 En el 925 San Rosendo aparece citado como abad del monasterio de San Salvador de Portomarín, por lo tanto queda demostrado que antes de ser obispo ya había profesado como monje e incluso ya fundara monasterios con anterioridad a Celanova. José M. Andrade Cernadas – Algunos apuntes sobre la *Vita Rudesindi* y los documentos del Tumbo de Celanova. In Manuela Domínguez García, et al. (dir.) – *Sub luce florentis calami: homenaje a Manuel C. Díaz y Díaz*. Santiago: Universidad de Santiago, 2002, p. 272.

92 Cf. Antonio de Yepes – *Corónica general de la Orden de San Benito...*, p. 8 vta.

más osadía y así, dándole la vuelta al argumento –pues tampoco, asegura, «ay papel ni tradición en contra»<sup>93</sup>–, lo hace monje a los doce años en Ribas de Sil, de donde le vendría su relación con Franquila, de quien ya había aventurado el P. Yepes que, como religioso, «le crió a sus pechos»<sup>94</sup>. Esta convicción le permite enriquecer su biografía presentándolo también como modelo de monjes, con una conducta irreproachable que debe servir de guía para cuantos viven en el claustro<sup>95</sup>, algo en lo que vuelve a insistir con parecidos argumentos más adelante, cuando después de renunciar a la mitra se marcha a residir en el cenobio que fundara.

Su entrada en Celanova y su sometimiento al abad por él designado proporciona un nuevo motivo de reflexión a los autores del Seiscientos para ahondar en la faceta humana de San Rosendo explotando el tema de la humildad, importante virtud en una sociedad en la que el orgullo y la soberbia campaban por doquier, dentro y fuera del claustro, dando lugar a frecuentes episodios de violencia, tanto en la calle como en los tribunales. Ciertamente Ordoño no desdeña la oportunidad para ensalzar esta cualidad en su santo abad, pero con un planteamiento muy diferente.

«Aunque por humildad vivía bajo el imperio del abad, sin embargo, de acuerdo con su consagración en el orden sagrado, no abandonaba sus funciones episcopales»<sup>96</sup>.

A pesar de que el autor busca conscientemente resaltar la sencillez y el espíritu de obediencia del santo, no por ello deja de afirmar con claridad que San Rosendo sigue siendo obispo, es decir, continúa ostentando un rango y una posición honrosa que también prestigia a la comunidad de que forma parte. Por eso vuelve a insistir en la misma idea más adelante, cuando muerto Franquila, es elegido a su vez para el cargo de abad.

«Terminadas sus exequias, el santo obispo Rosendo es elegido abad por los monjes, ejerciendo las funciones abaciales sin dejar las episcopales»<sup>97</sup>.

Ordoño no puede desdeñar los valores jerárquicos de la sociedad feudal en que vive, que de esta manera condiciona su visión de las cosas. Bastante humildad es, a su juicio, que siendo su protagonista noble y obispo, además de santo, es decir, nacido para mandar y brillar social, eclesiástica y espiritualmente, acceda a hacerse

93 Antonio de Heredia – *Vidas de Santos...*, p. 2.

94 Antonio de Yepes – *Corónica general de la Orden de San Benito...*, p. 8 vta.

95 «Acudía con los Monjes al Coro, a todas horas al trabajo conventual; guardava el silencio y clausura en lo posible; comía muy poco y los más días pan y agua y algunos días aún de esto se abstenía. Tomava con los Monjes la disciplina conventual, y después solo en su aposento solía acometer segunda vez esta penitencia; dormía en la tierra y por mucho regalo las fiestas solemnes sobre una tabla. No se quitaba el cilicio, aunque tuviese alguna indisposición». Antonio de Heredia – *Vidas de Santos...*, p. 4. Seguramente a Ordoño le habría sorprendido mucho la lectura de estos párrafos; la santidad de Rosendo la concebía él de otra manera.

96 Manuel C. Díaz y Díaz, et al. – *Ordoño de Celanova...*, p. 145.

97 Manuel C. Díaz y Díaz, et al. – *Ordoño de Celanova...*, p. 147.

monje e incluso a vivir bajo la autoridad de otro, por eso sigue actuando como obispo, permanece pues en una esfera reservada en que no ha abdicado completamente de su autoridad y relevancia. Frente a esto el P. Heredia nos ofrece un ejemplo de lo que podríamos llamar santidad activa; Rosendo es realmente un monje, y a pesar de su dignidad y prosapia, se comporta como tal, de ahí el doble valor de su actitud; por un lado abdicando realmente de sus honores, por otro presentándose como modelo de humildad y mansedumbre.

«Iba al coro y era el primero de día y de noche sin reparar el trabajo tan grande en persona que ya por la edad, que si bien no era mucha, era media y gastada siempre con fatigas. Iba con los monjes al trabajo de manos, cabando en la huerta, cultivando quanto la obediencia le mandaba. El silencio (que en la confusión del mundo y su tráfico no pudo alcanzar) le abraçó aquí afectuosamente empleándose en solos coloquios Divinos»<sup>98</sup>.

El P. Yepes incluso va más lejos y presenta todo el proceso como un ejemplo de mortificación, en especial su designación como abad, mostrándonos cuánto había cambiado la forma de ver las cosas desde el siglo XII.

«pues a quien avia tenido tres obispados<sup>99</sup>, no le era acrecentamiento de honra recibir una Abadía, y así se encargó de ella más para trabajar y tener nuevos cuidados, que para autorizarse con el presente oficio»<sup>100</sup>.

Esta línea de análisis lleva a los autores del siglo XVII a introducirse en un terreno nuevo que les permite crear un discurso con clara intención crítica y moralizante, dirigido sobre todo a sus lectores conventuales, fustigando mundanos resabios. Así reflexiona el P. Heredia acerca de la aceptación del abadiato por San Rosendo:

«no por acreditarse, como oy estos oficios se anhelan entre personas que ignoran el peso de la obligación (...), y ahora aceptó la carga para trabajar por los Súbditos, no para que ellos trabajasen y descansase él, comiendo como zángano los curiosos trabajos de las bien ocupadas abejas»<sup>101</sup>.

Es sin embargo al narrar los últimos instantes de San Rosendo cuando las obras del siglo XVII alcanzan su mayor valor didáctico. La preparación de una buena muerte se convierte en uno de los elementos capitales de la catequesis postridentina, y aunque se insistirá en que sólo una buena vida es capaz de proporcionar una muerte santa, garantía de salvación, no por eso dejará de insistirse en lo útil que resulta preparar con cuidado los instantes finales con el fin de evitar un desliz de fatales consecuencias para

98 Antonio de Heredia – *Vidas de Santos...*, p. 5

99 El P. Yepes considera, erróneamente, a Dumio y Mondoñedo como sedes distintas.

100 Antonio de Yepes – *Corónica general de la Orden de San Benito...*, p. 10 vta.

101 Antonio de Heredia – *Vidas de Santos...*, p. 5. El autor hablaba con conocimiento de causa, pues había sido abad de Santa María de Sopetrán, Nra. Sra. de Montserrat de Madrid y lo era, al publicar su obra, de Santa María la Real de Irache.

la suerte del alma<sup>102</sup>. Ya al tratar el episodio del fallecimiento de la reina Aragonta se aprecia un cambio de matiz significativo. Ordoño dice que, al sentirse mal, mandó llamar a su sobrino Rosendo «para que le asistiera con su presencia y santas oraciones»<sup>103</sup>. El P. Yepes, no obstante, escribe: «temiéndose del peligro de aquella hora embió a llamar a San Rosendo para tenerle en aquel lance a la cabecera». La frase parece extraída de cualquier manual barroco de preparación para la muerte, y no es difícil encontrarla, así enunciada, en las disposiciones testamentarias de los siglos XVII y XVIII. El cambio se aprecia también con toda nitidez en la versión de Tamayo Salazar, quien dice «*ut in illa agonis hora auxiliatorem haberet Abbatem*»<sup>104</sup>.

Ordoño relata la muerte de San Rosendo ciñéndose al tópico hagiográfico al que hemos hecho referencia páginas atrás; el santo presintió que se acercaba su último momento («*cum iam videret se erumnas huius seculi terminare*»<sup>105</sup>), convocó a los monjes para hacerles las últimas recomendaciones espirituales y disciplinares, eligió sucesor y falleció. Aunque edificante, demasiado sencillo para un escritor del siglo XVII, por eso este capítulo alcanza un desarrollo notable en los dos autores que venimos siguiendo. De hecho ya a finales del siglo XIII el texto fue retocado para acomodarlo a los cambios provocados por las innovaciones escatológicas introducidas en el tránsito del XII al XIII y que suponen la irrupción del Purgatorio en el panorama espiritual; desde entonces la Iglesia prestará una gran atención a la pastoral de enfermos y agonizantes realizando una intensa campaña desde la segunda mitad del Doscientos para extender entre los fieles el hábito de recibir los últimos sacramentos, tal y como demuestran las sinodales que se nos han conservado<sup>106</sup>. En efecto, en el llamado por el profesor Díaz manuscrito E (Alcobaça 24), el que parece ser el traslado más antiguo del original de Ordoño –tal vez ya de finales del siglo XII<sup>107</sup>– no consta una frase que sí figura en el manuscrito C, elaborado a finales del XIII, «*sumptis misterii*», con la que se alude a la recepción de los últimos sacramentos por San Rosendo. La comparación de ambos textos<sup>108</sup> nos permite comprobar que se trata de una interpolación posterior; lo que para Ordoño

102 Cf. Domingo L. González Lopo – *Los comportamientos religiosos en la Galicia del Barroco*. Santiago: Xunta de Galicia, 2002, p. 115ss.

103 Manuel C. Díaz y Díaz, et al. – *Ordoño de Celanova...*, p. 150-151. El *visitaretur* que se emplea en el texto latino, debe interpretarse como *la consolase o la confortase*. Vid. también Manuel C. Díaz y Díaz – *Visiones del Más Allá en Galicia durante la Alta Edad Media*. Santiago: Bibliófilos Gallegos, 1985, p. 156-157.

104 Juan Tamayo Salazar – *Anamnesis, sive commemorationem sanctorum hispanorum (...)*. Lyon: Ph. Borde, L. Arnaud et Cl. Rigaud, 1652, p. 30.

105 Manuel C. Díaz y Díaz, et al. – *Ordoño de Celanova...*, p. 152.

106 Cf. Segundo L. Pérez López – *La Iglesia en la Galicia...*, p. 333, 543-556; Domingo L. González Lopo – *Los comportamientos religiosos...*, p. 188, 476-479. Ciertamente los rituales de difuntos cluniacenses y cistercienses del siglo XII, incluyen la administración de los últimos sacramentos al monje enfermo, no obstante Ordoño, que no considera a San Rosendo un monje normal, pasa por alto toda referencia. José Mattoso – *O culto dos mortos em Cister no tempo de São Bernardo*. In José Mattoso (dir.) – *O Reino dos mortos na Idade Média Peninsular*. Lisboa: Edições João Sá da Costa, 1996, p. 88ss.

107 Cf. Manuel C. Díaz y Díaz, et al. – *Ordoño de Celanova...*, p. 103.

108 Cf. Compárense Maria Helena da Rocha Pereira – *Vida e Milagres de São Rosendo*, p. 32-33, con Manuel C. Díaz y Díaz, et al. – *Ordoño de Celanova...*, p. 154-155.



carecía de importancia dada la evidente santidad de su fundador, lo echaban de menos sus hermanos cien años más tarde en la muerte de un cristiano, de manera especial si era santo<sup>109</sup>. En el siglo XVII Mabillon completará la frase despejando su excesiva ambigüedad añadiendo *sacris a mysteriis*<sup>110</sup>.

La Iglesia postridentina al reafirmar la creencia en el Purgatorio y las prácticas relacionadas con él, concederá un gran valor al ejemplo de los santos en el momento de encarar su propia muerte<sup>111</sup>. De ahí el enorme giro en el enfoque que, acerca de este tema, presentan los PP. Yepes y Heredia. Un primer cambio importante es que San Rosendo no se limita a sentir que se acerca su muerte, sino que es el propio Cristo quien personalmente lo apercibe para que pueda prepararse con tiempo a bien morir, y, en efecto, sin echar en saco roto la advertencia se dispuso –dice Yepes– con nuevos ayunos y limosnas<sup>112</sup>. El P. Heredia ahonda más en la cuestión describiendo con detalle los pormenores de su comportamiento, a los que Ordoño no había hecho alusión alguna:

«y [...] en adelante fue tanto lo que hizo que parecía entraba en los principios de su vida penitente: más ayunos y oraciones; el silencio más apretado; las disciplinas, aunque ya fatigado el cuerpo, con mayores bríos; las limosnas tan grandes, que remedió innumerables pobres»<sup>113</sup>.

Pudiera pensarse que estamos realmente ante un texto regresivo, que vuelve la pluma a los tiempos del santo héroe, del santo admirable y no imitable, pues nada de lo que aquí se relata parece adaptable al comportamiento de un cristiano normal; la revelación de la hora de la muerte es un favor que a pocos alcanza y para adoptar aquella actitud penitente hace falta un espíritu superior, ser un santazo, como decía fr. Pedro de Miranda. Sin embargo, nada más lejos de la realidad. El mensaje estaba claro y el modelo diáfano: si un monje tan perfecto, dotado de tales prendas, practicante de todas las virtudes, que gozó en vida de la amistad de Dios hasta el punto de haberle permitido hacer milagros y tener revelaciones, en suma, si un santo de tal calibre ante el momento terrible de la muerte necesita redoblar sus penitencias y actos virtuosos; si antes de presentarse ante el tribunal divino, él, tan devoto de San Miguel, necesita

109 Desde finales del siglo XIII en la hagiografía del sur de Francia se concede cada vez más protagonismo a la recepción de los últimos sacramentos y a la descripción de la muerte de los santos. Pierre A. Sigal – *La mort des saints dans les Vies et les procès de canonisation du Midi de la France (XIe-XIVe siècles)*. In *La mort et l'au-delà en France méridionale (XIIe-XVe siècle)*. Toulouse, 1998, p. 25.

110 Cf. Jean Mabillon – *Annales Ordinis S. Benedicti Occidentium monachorum patriarchae: in quibus non modo res monasticae, sed etiam ecclesiasticae historiae non minima pars continetur*. Vol. III. Lucae: Leonardo Venturini, 1749, p. 600. «*Deim, sumtis sacris mysteriis, petentibus fratribus Manilanum abbatem designavit*».

111 Cf. Domingo L. González Lopo – El ritual de la muerte barroca: la hagiografía como paradigma del buen morir cristiano. In Antón A. Rodríguez Casal; Domingo L. González Lopo – *Muerte y ritual funerario en la Historia de Galicia*. Santiago: Universidad de Santiago, 2006, p. 305ss.

112 Cf. Antonio de Yepes – *Corónica general de la Orden de San Benito...*, p. 11 vto.

113 Antonio de Heredia – *Vidas de Santos...*, p. 6.

incrementar sus buenas obras, qué no deberá hacer un fiel carente de tales facultades; así lo resalta el P. Miranda:

«¿Cómo no temblamos nosotros pecadores viéndoos a vos siendo tan perfecto, tan penitente? Los que obviamos hazer penitencia no la arrostramos, y vos que acaso no necesitáis de ella la exercéis con tanto extremo, nosotros con regalos y vos con asperezas, nosotros en el cieno y vos en ceniza, necesitamos nosotros tanto de lexias para limpiar tantas manchas [...]. ¿Quarenta y tantos días de cilicio y ceniza y con la enfermedad de la muerte? Ay de nosotros que en lugar de disponernos para morir, en cayendo enfermos todo es consultar médicos y aplicar medicinas para alargar esta miserable vida y escaparnos de la muerte, deviendo antes como vos desear salir de este destierro y entrar en nuestra verdadera patria. Vos tan lleno de dolores aún os afligís más y nosotros ni aún en sana salud tomamos de voluntad la menor mortificación»<sup>114</sup>.

De ahí la importancia del segundo paso, cuando del presagio se pasa a la certeza, que viene introducida por la enfermedad -una calentura-, no mencionada en los textos medievales, pero que en los barrocos es indispensable como preámbulo para continuar el discurso ejemplarizante. La dolencia es el aldabonazo, el aviso de que se debe tomar buena nota. Ahora es cuando el santo decide redactar su testamento. El así llamado es una de las piezas más notables del archivo de Celanova<sup>115</sup>, y el P. Heredia lo trae a colación como argumento para apuntalar uno de los consejos más repetidos en todos los manuales de preparación de una buena muerte, la necesidad de disponer la última voluntad dejando todo -lo espiritual y lo material- bien ordenado antes de morir. Las palabras del mencionado autor dejan clara constancia del valor ejemplarizante que se atribuye al hecho:

«hizo un modo de escritura, que llamavan en aquel siglo testamento, y assí le llamamos oy, aunque sin propiedad, pues el Religioso no puede testar, como sabemos»<sup>116</sup>.

Continuando con el desarrollo de los pasos de una muerte cristiana, los Padres Yepes y Heredia continúan haciendo referencia a la recepción de los sacramentos; el primero a pesar de su parquedad, es claro en su mensaje: «considerando cuan santamente se dispuso, recibiendo todos los Sacramentos con mucha devoción». El segundo, no obstante es más concreto y completa las imprecisiones del texto anterior: «aviendo recibido el Santísimo Sacramento de la Eucaristía y la Extremaunción, dio al Señor su alma».

114 Pedro de Miranda – *El Bautista español...*, p. 42 vta.

115 Un magnífico estudio de este documento puede verse en Manuel C. Díaz y Díaz – *El testamento monástico de San Rosendo. Historia, Instituciones, Documentos*. 16 (1989) 47-102.

116 Antonio de Heredia – *Vidas de Santos...*, p. 7.

Resulta también de interés la lectura de la descripción que del fallecimiento de San Rosendo hace Juan Tamayo Salazar, pues introduce matices dignos de ser considerados:

«in cilicio et cinere volutatus et coelestium visitationem multiplici assiduitate confotus, febrium correptionem sustinuit, donec humiliter sacrosanctis Ecclesiae Sacramentis pura devotionis petitis et acceptis, puram animam Domino tradidit iudicandam»<sup>117</sup>.

Debe reseñarse la mención del cilicio y la ceniza en que se deposita el cuerpo del santo durante la agonía, costumbre monacal que figuraba en el ritual benedictino de los moribundos<sup>118</sup>, prueba de humildad que Ordoño, una vez más, considera innecesario reseñar. También es significativa la frase “*petitis et acceptis*”, pues, en efecto, el Viático y la Extremaunción debían ser solicitados por el enfermo para que obrasen un mayor efecto espiritual, como recuerdan, por ejemplo, las sinodales de la diócesis de Orense de 1622<sup>119</sup>. Hay además en ese gesto un reconocimiento expreso de que se acerca el final de la existencia, e, implícitamente, la manifestación de una conformidad con la voluntad divina, muy meritoria para el alma del enfermo. La referencia explícita a la Extremaunción, como ya hemos señalado, está cargada de intención y sin duda forma parte de esa auténtica cruzada que está llevando a cabo la Iglesia para derribar los prejuicios que en su contra existen entre los fieles, empresa de la que saldría vencedora como demuestra el análisis de las partidas de defunción del siglo XVIII conservadas en los archivos parroquiales<sup>120</sup>.

Los autores del siglo XVII, al igual que la *Vita* del XII, terminan su relato con una referencia a los milagros. Ya hemos comentado cuál era su intención en el texto más antiguo, veamos que ocurre en el Seiscientos. No cabe duda de que Esteban, Ordoño, Yepes y Heredia enfocaban esta cuestión desde un punto de vista parecido y con igual intencionalidad, mostrar el favor del santo respecto a sus devotos. Sin embargo los autores barrocos como consecuencia de las características de sus obras –compendios y no monografías–, se ven obligados a hacer una selección, que en ambos es la misma porque el P. Heredia se limita a copiar al P. Yepes a quien sigue. Los siete milagros elegidos, no obstante, resumen a la perfección los beneficios que los fieles podían buscar en el santo, y, que a su vez, son muestra de la doble actuación que se puede esperar de un bienaventurado desde época medieval: premio a sus devotos y castigo a sus enemigos. Las curaciones: ceguera, sordera, invalidez, recogen el elenco de males más extendidos, y sin duda más temidos, pues suponían la incapacidad de trabajar y con ella la pobreza. Los otros manifiestan la disposición del santo para castigar a quienes

117 Juan Tamayo Salazar – *Anamnesis, sive commemorationem...*, p. 33.

118 Cf. José Mattoso – *O culto dos mortos em Cister...*, p. 89.

119 Cf. Domingo L. González Lopo – *Los comportamientos religiosos ...*, p. 188.

120 Cf. Domingo L. González Lopo – *Los comportamientos religiosos ...*, p. 195-196.

ofendían su memoria o a los monjes de su cenobio, que aparecía así como un lugar constantemente favorecido por la presencia del santo. Que el mensaje había calado hondo en el ánimo de los fieles a través de los siglos nos lo demuestra el comentario final con que cierra el P. Heredia su texto:

«Su vida y gran copia de milagros ha causado tal devoción en aquel Reyno, y parte de Portugal, que después de Christo y de su Madre no conocen otro mayor Santo, ya por las continuas mercedes y consuelos en sus aflicciones, ya por el miedo que le tienen por los experimentados castigos en sus insolencias. (...) este día [el de su fiesta] es increíble el concurso de gente devota que se junta a visitar el cuerpo Santo de los dos Reynos»<sup>121</sup>.

Hemos tenido oportunidad de analizar en este trabajo las fases en el proceso jurídico de la creación de los santos, la evolución del papel adjudicado por la doctrina de la Iglesia con respecto a los fieles y la aplicación de esa transformación a un ejemplo concreto durante el periodo postridentino. No concluye aquí la evolución del papel jugado por el santo, pues pasará a tener un nuevo cometido en la estrategia de la Iglesia en su lucha contra el racionalismo y el liberalismo anticlerical de los siglos XVIII y XIX, pero de ello deberemos ocuparnos en otro lugar.

---

<sup>121</sup> Antonio de Heredia – *Vidas de Santos...*, p. 8.